

# 日本とタイの農村社会

## — 女性 の 地 位 —

水 野 浩 一

### 1 は じ め に

この論文の主な目的は日本とタイの農村における女性の社会的地位を比較し、その相対的な地位の高低と、それに作用を及ぼす要因を明らかにすることにある。女性の地位は社会体系の一要素であるから、全体の一部として比較されねばならない。それは単に男性との対比において考えられるのみならず、それぞれの社会がもつ全体的なパターンのなかに、どのように組入れられ、統合されているかを見極めることによって明らかにされるであろう。女性の地位を比較しようとするれば、とうぜん、それぞれの社会体系の特質や組織の様態、またそれを構成する諸要素が女性の地位をどのように規定しているかといったことが問題になる。いいかえれば、日本とタイの農村における女性の地位を明らかにすることは、とりもなおさず、二つの社会を比較することにもなる。

女性の地位にかんして、じゅうらい、三つの考え方がある。<sup>1)</sup>第一は母権説であって、それによると、原始または古代においては、誰が父親であるかわからぬために出自は母の系統をたどり、その結果、女性は母として、唯一の親として尊敬され、女性が支配者となる。第二の財産説によると、女のあらゆる自由が制限され出すのは、男に財産ができ、それを自分の姉妹の子ではなしに、自分の子供に譲り渡したいという気持からのことである。第三の経済説は、主要な生計の供給者または主食物の生産者が男性か女性かにより、それぞれの地位が決定されるという。これらの説に対する立入った評価は別としても、はたして女性の地位を決定する唯一の規定因素がみいだされるかどうかは疑わしい。男性と女性の関係に介入する条件は多面的であるから、そのうちのある様相のみを取上げて強調することは、むしろ、危険であろう。<sup>2)</sup>本稿においては、女性の地位を高くし、低くする根本的な、発生的な原因を求めることをさけ、それに関連する諸要因について比較しようと思う。したがって、ダイアクロニックというよりはシンクロニックな立場、歴史的というよりは機能主義的な立場にしたがうものである。

1) タイ農村といっても地位的な差異がある。ここでは、とくに東北部の農村を扱い、共通と思われる点については他の地域をも考慮した。東北部の農村については、昭和39年から41年にかけて二度、京都大学東南アジア研究センターから派遣されたことがある。日本の農村については、封建的色彩の強い、伝統的な農村を念頭においた。

2) 阪井敏郎「女性の地位について—理論的考察」『ソシオロジ』第5巻第2号、社会学研究会、1957. 2～6頁。

3) Lowie, Robert H. : *Primitive Society*. London : Routledge & Kegan Paul, 1960. p. 179.

しかし、比較するためには、なんらかの基準が必要である。たとえば社会的進出、教育の向上といった項目を選んで、日本と欧米における女性の地位を比べることもできよう。日本の農村における女性の地位の低さは一般に認められるところである。これをタイの農村における女性と比較するとき、なにを基準にすればよいのだろうか。タイ国における女性の地位にかんしては二つの説がある。ド・ヤングによると、<sup>4)</sup>タイ農民の女性は家族を代表して村の集会に出席するし、市場で物を売り買いするのも女性であり、したがって家計に対する貢献は大きく、財布を預かるのも主婦であるから、タイ農民の女性は力があるという。これに対してベネディクトによると、<sup>5)</sup>タイは男性支配の社会である。その証拠に、風揚げ競争は男性の身体的優位を象徴しているし、「男性は稲であり、女性は米である」という格言は女性の産出力ではなく、生殖における男性の役割を象徴している。またタイ国では、男性に対しては「よい時にのみ」付合うことが期待されるが、女性に対しては「死ぬまで」忠節が要求される。そして宗教生活における両性の差別は以上のような男性優位のパターンを強化していると主張している。この二つの見解は一見相反するよう思われるが、それぞれ、男女の関係について別の側面を論じているにすぎない。比較すべき点や、検討すべき内容をあらかじめ設定して統一しておかなければ、二つの社会はおろか、同一の社会について論じる場合にも異なった結果がでてくる。しかし今日のところ女性の地位を比較するための一般的な基準を示したものはない。

ここでは男女の関係を便宜的に三つの側面に分け、日本とタイの農村における女性の地位を比較しよう。三つの側面とは第一に観念形態、第二に家族・親族といった制度的側面、第三に経済的役割の側面である。

## 2 観 念 形 態

農村の社会体系に外側から影響を与え、それを特色づけている「大きな伝統」として、日本における儒教精神、タイにおける小乗仏教の世界観をあげることができる。この項においては、観念形態が、それぞれ農村の社会体系をどのように性格づけるか、また女性はどのように取扱われ、どのように全体系の中に組み入れられているかが問題になる。

よき仏教徒としてのタイ人は、「行為を効果的ならしめる能力」と「苦悩からの自由」の程度にさまざまな階梯があり、あらゆる生物は自己が積んだ功德に応じていずれかの階梯に位置づけられることを認めている。<sup>6)</sup>徳が多ければ、それだけ苦しむ必要が少ない。人の上には、一言で川の流れを変えることのできる天人が存在する。しかし人間は小さな流れの方向を変えるの

4) De Young, John E.: *Village Life in Modern Thailand*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955. p. 24.

5) Benedict, Ruth: *Thai Culture and Behavior*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Southeast Asia Program, 1952. pp. 40~44.

6) Hanks, L.H.: "Merit and Power in the Thai Social Order," in *American Anthropologist*, Vol. 64, No. 6, 1962. pp. 1247~1250.

にも掘り起さねばならない。そればかりか、その脆い努力は洪水によって束の間に破壊されてしまう。他方、人の行為の効果性と苦悩からの自由は、階梯の一番下にある動物を凌駕している。動物は人類とともに地上に住むが、人は風雨に対してよりよく対処することができるし、食物を求めて森をさ迷う必要もない。このような宇宙の秩序は「功德」と「罪」の原理に依存しているが、同じ法則が人間の社会をも秩序づけている。富者の行為は、かれのより大きな功德のために、貧者よりも効果的であり、苦悩からより自由である。かれは運転手に命じて役所に出かけることができるが、農民は田畑に出かけるのにも泥だらけにならなければならない。かれに依存している親戚や召使は農民の小さな家にはとうてい入りきらぬほど多い。そして、かれはこれらの人々に惜みなく財を分け与え、欲深くあってはならない。かれの召使は農民の子供よりもよりよい庇護を受けている。子供の結婚式においては盛大な儀式が行われ、寺院にはより多くの寄進をすることができる。このようにして、人間は「行為を効果的ならしめる能力」と「苦悩からの自由」の程度にもとづいて、功德の社会的階梯に位置づけられる。

しかしながら、タイの社会秩序は各人を一つの階梯に固定してしまいはしない。前世において積んだ功德によってより有利な、あるいは、より不利な社会的地位に生まれることはたしかである。しかし人は一生農民で過ごす必要はない。ちょうど権力のある王が奴隷に成下がったように、農民もまた大臣となった。社会生活は、より高い階梯への上昇と、より低い階梯への下降の絶えざる変動の過程である。<sup>7)</sup> 社会的階梯の段階は定まっているが、人はその上を、梯子を上下するように登ったり、降りたりする。最下層の者でも国王より高い地位に登ることができる。かれは単に仏門に入り、修道者となるだけでよい。かれが無私・無欲の原理に従うかぎり、かれは高遠な地位につくことができる。もっとも社会的移動には限界がある。人は数十年の命しかなく、その間に眠り、働かねばならない。善行を通じて来世により高い地位に生まれ変わることが「行為の効果性」を獲得し、苦悩から少しでも逃がれることのできる道となる。

このような社会的階梯を上昇する伝統的な方法は、より有力な人を求めて、その傘下に参与することである。上位者は下位者に対して親切であり、心を大きくして、物を分ち与えることが要求される。そうした社会的期待にそぐわぬ者は「チャイ・ノーイ」として軽蔑され、従者を失う。それに対して、十分な利益を施すことのできる者は「プー・ヤイ」として尊敬され、多くの従者をもつことができる。<sup>8)</sup> 集団が形成される場合、最も重要な特徴は、ある人が財源を集め、それを他の人々に慈愛として分配することにある。財源が多いほど集団も大きくなる。そこにおける庇護者と被庇護者の関係はどうであろうか。「年長者は従われなければ愛を剥奪するし、年少者は与えられた愛に不満であれば従うことを止める」という格言がある。同じこ

7) *Ibid.*, pp. 1250~1252.

8) Paithoon Khrukaew : *Lagsana Sangkhom Thai Lae Lagkan Phatanachumchon*. Saywanligsid, Krunthaeb. pp. 2/15~24. (パイトゥーン・クルーゲウ『タイ社会の特質と農村開発原理』バンコク)

とが上下・主従の間についてもいえる。従者が主人に従い奉仕するのは、報酬として利益が与えられるからであり、また主人が従者に慈愛を施すのは、従者が主人に奉仕するかぎりにおいてである。慈愛は奉仕と交換に与えられ、奉仕は慈愛を条件としてのみ可能である。いわば両者の関係は双務的であって、庇護者が慈愛を与えるかどうかはかれの自由であり、与えなければ従者は奉仕することを止めるから、そのとき社会関係は終結する。庇護者が窮地に陥した場合、従者が純粋に義務の観念から、なにも報酬を期待せずに馳せ参じるのとは異なっている。タイ人の上下・主従の関係には下位者の義務の観念が薄く、一時的で継続性を欠く。タイの社会が Loosely Structured Society として特色づけられる理由の一端はここにある。<sup>9)</sup>

これに対して、日本における上下・主従の関係は継続的であり、下位者の側における義務が強調されることによって、身分的に固定している。その意味でタイの社会は身分非固定性を特質とするといえよう。日本の主従関係を歴史的にみると、つぎのごとくである。<sup>10)</sup> 封建時代前期における主従関係は、主君が従者に保護を加え、恩顧を与え、その反対給付として従士が主君のために戦時・平時に奉公するところに成立した。そこにみられる関係は、主君の側における従士の所領の確認ないし新規給付、従士の側における軍事的・経済的奉仕の双務的交換であった。「恩賞とすべき所領無しと諸人見受候はば、勇も忠義も浅かるべきの條、其分別尤に候」とあるように、恩賞と交換に忠誠が要求されたのである。封建時代後期においても、主君の恩顧に対する反対給付としての奉公の義務がとかれたことはもちろんである。しかし社会が安定し、将来の新恩を約束することによって奉公をはげますことの不可能となった時代においては、過去の主恩の累積を強調することによって、奉公の義務を主張するにいたったのであって、ここに双務的というよりは、下位者の一方的な義務が身分的に固定されるようになった。そして上・下の差別を論じた儒教道徳がこのような身分秩序を支持・強化したのである。すなわち「天は尊地は卑し、天はたかく地はひくし、上下差別あるごとく、人にも又君はたとき臣はいやしきぞ、礼というものは尊卑序列なり、長幼序有ぞ、尊は位のたかきを云いぞ、卑は位のひくきを云いぞ、君は尊く、臣はいやしきほどに、その差別がなくば国はおさまるまい」と上・下の差別が教えられるとともに、下位者の義務として忠・孝の道徳が説かれたのである。そして、元来武士社会の道徳であった、このような観念形態は封建制度が終った明治時代においても衰えることなく、かえって絶対主義国家を支える国民道徳として強化され、国の隅々にまで滲透するに到った。

忠・孝の儒教道徳は、恩とそれに対する報恩に理由づけられている。しかし、それは単なる恩に対する報恩の道徳ではなく、それ以上のものを含んでおり、上下関係を規定するものとしてはるかに重大な存在である。単に恩と報恩ということであれば、タイにおいても、仏教思想のなかにみいだされるし、またこの観念は価値体系のなかで最も重要なものにかぞえられ

9) Embree, John F.: "Thailand—Loosely Structured Social System," in *American Anthropologist*, Vol. 52, No. 2, 1952, pp. 181~193.

10) 家永三郎『日本道徳思想史』岩波書店, 1954. 73~85, 102~111頁.

ている。「メーター・カルナー」と「ガタンユー・ガタウエティー」は仏陀の教えであり、人々が守らねばならぬ重要な徳目である。<sup>11)</sup>メーター（慈愛・仁慈）とは他人の安寧・幸福を願うことであり、ガルナー（慈悲・同情）とは他人の不幸を除くことを願う心である。メーター・ガルナーは社会生活において必要である。人間は互に依存して生活しているのであるから、不幸な人に対してはメーター・ガルナーをもたねばならず、できうるかぎり援助の手をさしのべるべきである。そして人の慈悲・慈愛はタイ人によって恩（ブン・クン）と感じられるのであって、ガタンユー（貞節・忠義）とは他の人々が与えた恩恵に対して感謝することである。ガタウエティーとは恩を受けた人々に対して恩返し（トープ・テーン）をすることであると説かれている。

このような恩には主人の恩、親の恩、社会の恩があるが、しばしば耳にするのは親の恩である。したがって、以下親子関係にかぎって恩と報恩の観念をみてみよう。タイ人は非常に宗教的な国民であって、年中行事にも、また人の一生を通じて、仏教行事に参加することが多く、また農民が寺に集まって説教を聴く機会も多い。「親の恩」にかんする説教はつぎのように述べている。<sup>12)</sup>「仏陀の教えを聴くことに関心を抱いている方々よ。説教を聴くことはきっと善果をもたらすであろう。信心深い方々がここに集まって説教に耳を傾けようとする事実は父母の恩を示すものである。父母は一番尊敬に値する人である。父母は子供がなによりも尊敬し、崇拝する存在である。父母は子供を愛し、扶養し、教育する。そして子供が一人前として生活できるようにすべてのものを与える。父母が子供を助け導くのはつぎの五つの点においてである。第一に、子供に不正な行為をさせず、第二に、正しい行為をするように導く。第三に、様々な技術を教え込む。第四に、適切な配偶者を与える。第五に、適切な時期に財産を譲り渡す。このような援助と指導を与えてくれた人に対しては、実の父母同様に尊敬しなければならない。」

日本の場合、親の恩の内容についてみると、一番重要なものは、やはり小さい時からの養育の恩であるが、その他第二に、息子に嫁を貰ってくれ、また娘を嫁にやってくれる親の恩、第三に、財産の相続であって、相続人は親から特別な恩を受けたものとされる。恩の内容についてみると、タイにおいては宗教的行為の指導が強調されていることが指摘されうる。しかし、さらに重要な差異は内容の項目によるよりも、恩の性質である。タイにおいても「恩を忘れてはならぬ」ことは一般に説かれるところであるが、恩の深さ、無限性が強調されることはない。それに比して日本においては、恩の無限性が強調される。「うみやまは、かぎりあり、父母のめぐみはかぎりなし」「父母は、われをやしないそだて、先生はわれをしてみちびく、そ

11) Saman Soengmali : *Baeb Rian Wicha Sangkhomsugsa, Pratom Pithi* 3. Thaiwatanaphanit Phranakhon, 1963. pp. 57~58. (サマーン・セングマリ『社会科教科書3年用』バンコク, 1963.)

12) Com Buntabed : *Maha Anisong 108 Kan*. Phranakhon, 1959. pp. 559~566. (チョム・ブンターベット『大善果百八巻』バンコク, 1959.)

13) 川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店, 1957. 88~93頁.

の恩深し、かならず、たうとみ敬うべし」「父母の恩、きわまりなきこと天地にひとし」「これらの厚恩は、げに、山より高く、海よりも深し」「されば子たるものは、よくよく、孝行をつくすべきなり」といった表現がみられる。<sup>14)</sup>

父母は恩恵をさきにほどこした人であり、子供はそれを感じて、あとで酬いる立場にある。タイの場合、親に対する報恩行為として、つぎの五項目がある。第一に、親を養いかえす。第二に、親の仕事を手助けする。第三に、父母、親戚の名を穢さない。第四に、遺産を相続することのできる人となる。第五に、親の死後、法要を営む。これに対して日本における報恩行為としての孝の内容には、第一に恭順の心をもって親に対すること、第二に立身出世、第三に、親を養う義務、第四に、子をつくる義務があげられている。父母を敬うこと、またその名を穢さぬこと、老後の扶養はいずれの社会においても認められる。根本的な相違点は日本の場合、報恩としての孝が親に対する絶対的恭順の態度を子に要求していること、そしてまた、これは子供が自分の考えで行動してはならぬという規範を含んでいる点である。<sup>15)</sup> タイでも上下の区別はあり、父母、先生、年長者を尊敬すべきであり、粗野な言葉を使ったりするべきではなく、礼儀正しくなければならぬと教えられる。しかし、日本のように、父母の機嫌をいささかでも損じることのないように「事へまつる」とか、「何ごとも父母のおおせに従いて、かりそめにもそむくなかれ」といった恭順の態度が報恩の内容として義務づけられはしない。

タイ国においては、恩と報恩の観念は仏陀の教えとして説かれ、社会的価値の重要な要素になっていることは疑う余地がない。しかし、そこにみいだされる親子関係のあり方は双務的であり、子の義務のみならず、親の義務もまた同様に説かれている。<sup>16)</sup> もちろん子は、親の義務の履行を恩と感じて、それに酬いる。さらに仏教思想においては、下位者の義務よりは上位者の慈愛が強調され、下位者はそれに対して悦服することが理想とされる。これに対して日本においては、親の子に対する行為は義務としてよりは「特別の好意をもって与えられる恩恵」として意識されたのであって、同時にその恩の無限性、不可測性が説かれた。したがって子は無限に恩に着なければならなくなり、親からうけた恩はいくら返してもその万分の一も返すことができぬ性質のものとなる。このように「恩の深さが無限であり、従って報恩の義務も無限なのであるが、その場合恩はすでに恵み与えられており、これに反して報恩の義務は今後において履行されねばならないものである。すなわち恩恵者は権利のみをもち、受恩者は義務のみを負うことになる」のであって、<sup>17)</sup> そこに双務的というよりは一方的な関係が存し、封建的主従関係に似た支配・服従の身分的關係が固定されてくる。

日本においては、主従関係や親子関係にみいだされる以上のような身分的秩序は男性と女性

14) 同書、91頁。

15) 同書、93～97頁。

16) Embree, John F., *op. cit.*, 1952. p. 183.

17) 川島、前掲書、106頁。

の間にまで拡大されており、いわゆる「三従の徳」はこの秩序を女性の側から述べたものである。儒教道徳は「君父は乾道なり、臣子は坤道なり、男は外を治むること猶天のごときなり陽なり、女は内を治むること猶地のごときなり陰なり」また「君臣上下の分定る中に就いて、父子兄弟夫婦の道行はる。父子兄弟夫婦にも亦上下の分有り。則ち上下の名分五倫を総ぶ」と男尊女卑の思想を説き、「婦人は別に主君なし、夫を誠に主君と思いて、敬い慎しみて事うべし」と妻の夫に対する隷従を説いている。このように、上下の差別を設け、下位者の上位者に対する絶対服従の原理を根幹とした儒教道徳は、一切の人倫をこの観点から秩序づけたそしてそれは単に主従の関係のみならず、雇用関係や家族関係、男女関係まですべて上下尊卑の関係として律しなければ満足しなかった。<sup>18)</sup> タイ国においてもまた、仏教が女性蔑視の観念をもち、またタイ農民の伝統的な宗教的観念や慣行において男性が女性よりも高い地位を占めていることは疑う余地がない。しかしながら、このような男尊女卑の観念は、あくまでも出家した男性と女性にかかわるものであり、教団の風潮であって、社会秩序の一要素として世俗の男女関係を律するまでにはいたらなかった。

仏教における女性蔑視の観念は、女性が出家するときの条件、女人五障説、變成男子の思想にうかがうことができる。<sup>19)</sup> 女性の教団への参加は、仏陀がかれの叔母であり、義母にあたるゴータミーの出家を許したことに始まるといわれる。しかし、女性は不浄の容器であり、怒りやすく、嫉妬深く、物惜みをする愚かな存在と考えられていたから、女性の出家に対しては非常に厳しい条件をつけて男性から差別された。たとえば、第一に、たとえ出家して百年になる尼僧であっても、今日出家したばかりの僧に対してさえ敬礼し、合掌し、恭しく迎えねばならない。第二に、見習期間中の尼僧には二年のあいだ特に六つの戒を守らせ、それを完全になしとげたときに出家が許される。第三に、どのようなことがあっても、尼僧を罵ったり、非難してはならぬ。第四に今日からのち、僧が尼僧に話しかけることはさしつかえないが、尼僧が僧に話しかけてはならぬ。さらに出家に際して、僧は二百五十戒を遵守するのみであるが、尼僧は三百八十戒を遵守しなければならない。そして「律」においても尼僧に関係のある処罰条項が僧の場合より多くなっている。しかしながら、女性にこのようにして出家し、幾百却、幾千却の間、福德のある所行を続け六波羅密を實現したとしても、今日まで仏陀の境界に達していない。それは女性には五つの障りがあって、梵天、帝釈天、魔王、転輪聖王、仏になることができないとされているからである。そこで女性は、さとりには達するためには一度男になった上でなければならない。この變成男子の思想は明らかに女性を男性より劣等視したものであり、実際、農村においては、女性はすべて男性として生まれ変ることが望まれている。

18) 家永、前掲書、112頁。

19) 岩本裕『仏教入門』中央公論社、1964。88～118頁。今日、タイには尼僧が稀にみられるが、それは往時の比丘尼とは性格を異にする。ただ尼僧は比丘より低い地位にあることはかわりない。(Konrad Kingshill: *Ku Daeng—The Red Tomb*, Thailand, The Prince Royal's College, 1960. pp. 73～74.)

以上みてきたごとく日本の伝統的な社会体系の特質は、下位者の上位者に対する絶対的服従の原理にもとづく身分的階層組織である。そして儒教道徳は恩に対する報恩の義務として忠孝を説いて主従関係や親子関係を律するとともに男女関係も主従の关系到類するものであることを教えて全社会体系の維持・強化に貢献した。日本においては観念形態の側面に女性の地位を低くならしめる積極的な要因がある。しかもこうした観念形態は家族・親族制度に直接反映することによって、女性の地位の低さを決定的にした。タイの伝統的な社会体系は、これに対して、身分非固定性を特色とする社会階梯組織である。そして、それは仏教的世界観の基本的観念である功德と罪の原理にもとづいて構成されている。仏教道徳は恩と報恩の観念を説くけれども、そこでは下位者の義務よりも、むしろ上位者の慈愛が強調される。そのために、主従、親子、また年令にもとづく序列はあるけれども、その間に身分的關係はみられない。仏教思想における男尊女卑の観念も、あくまで宗教的領域にかぎられ、その範囲をこえて社会秩序を律するにはいたらない。したがって、観念形態の側面においては女性の地位を低くする要因があるとしても、消極的なものにとどまる。さらに、仏教道徳は儒教道徳のように家族・親族制度に直接的な影響力をもたない。

### 3 制度的側面

タイの農村においても、日本の農村においても、家族は経済的協同の最小単位である。日本農村の家族は、家父長家族を特色としている。この家族は祖孫を通じて過去から未来へと連続的に継承される「家」の意識に支えられ、なによりも「家」の全体性が重視される。家訓や家風といわれるものはその全体性をしめすものであって、家族の成員はこれにしたがうことが祖先の名において要求され、各人は自己を犠牲にしても「家」の存続・維持・繁栄のために努力することが強く望まれた。このような「家」の統一性を支える物質的基礎は、祖先代々伝えられてきたところの家産であって、これを背景として家長権が強くなる。そして家長に対して、家族員は恭順をもって服することが要求されるが、その関係を内側から支持・強化するのが儒教道徳であった。これに対して、タイ農民の家族は、夫婦と未婚の子女からなる核家族が多い。もちろん、老後の生活の保障は娘夫婦にあるので、この種の大家族が比較的によくみられる。また、財産とくに水田は娘たちに分割されるので、分割されるまでの間、両親と娘達の夫婦からなる親族集団がみられるけれども、財産の分与を契機として崩壊してしまう。扶養や相続における母系的傾向、またピー・スァ（祖先の霊）の母系系譜が存在するにもかかわらず、家族やそれ以上の親族集団の連続性や全体性を示す意識は存しない。タイの農家においても、父親が家族の長であることに変りないが、家長権は弱い。子供は幼いときから父親の命令に従い、尊敬することが期待されるけれども、それは絶対的の命令として服従されることはない。また農業収入の主要部分は父親が管理しているけれども、耕地の大部分は妻の両親から

20) 拙稿「農地所有と家族の諸形態」『東南アジア研究』第3巻、第2号、東南アジア研究センター、1965。25～26頁。



譲り渡されたものであって、その売買、処分は妻の意見を聴いた上でなければ絶対に不可能である。

「家」の継承を重視する日本の農村家族においては、子をつくることが、子供夫婦の義務にかぞえられ、それもまた、女子よりは男子の出生を、ことに後継者となるべき男子の出生を待ち望む傾向が強い。<sup>21)</sup> 家族意識の調査によると、「望ましい子の性は女子であるより、男子であり、男子をより多く望んでいる。また「差別なし」と考える親が相当数を占めているが、一番可愛いと思う子は女子であるよりも、概して男子の側、とくに長男であることが多い。のみならず、一番頼りになると思う子も、答えられるかぎりについていえば、男子とくに長男に集中する傾向がみられる。」「このような男子を望む態度は、あととりを男子、とくに長男にという彼等の相当多数の要望と無関係ではないであろう」し、そして「それは、とくに農家の例の90%にのぼる婿養子や、子なき場合の養子にたいする要望にもつながる」のである。これに対して、系譜性が薄く、「家」の観念のないタイ農民の家族においては、生まれてくる子供の性別にかんする両親の好みに一貫性をみいだすことは困難である。女子は若いときに養育するのに比較的容易であり、家事を手伝い、より従順であり、家に残る傾向が強く、老後の世話をするものと考えられている。他方、男子は農事に必要であり、青年期に一度は得度式をすませて、修道僧となることによって両親、ことに母親に功德をもたらすと考えられている。女子の側における扶養の義務、また男子の側における徳行にもかかわらず、男女の間の優劣の観念はなく、親は男子、女子とも同じ程度に望んでいる。子供のない夫婦が養子をとる場合、女子を<sup>22)</sup>貰い受けることが多いが、これは女子がただちに家事の手助けとして間にあうからである。

家意識の強い日本の農家においては、結婚はいうまでもなく家と家の結合とみなされる。したがって、本人の意志よりも、家長間の合意が決定的であって、個人的な資質や能力よりも家格が問題とされる。そして結婚によって、女性はやとして家に入るよりも、嫁として婚入するのであるから、結婚して一つの家族を新設するのではなくて、すでに存在する家の中に一員として受け入れられるということになる。これに対してタイ農村においては、配偶者の選択はなによりも若者当事者間の問題であって、両親は子供の選択に承諾を与えるのみである。もっとも、交際期間中に親の意見が影響を与えないではないけれども、「クー・ラッグ、クー・サング」といわれるごとく、男女両性の相互の愛情が新しい家族を築くと考えられている。世帯主調査によると、98名のうち83名は「将来の配偶者は子供に採させる」と答え、「親がきめる」と答えたのは10名にすぎない。残りの5名は解答なしと調査不能とである。選択の基準は女子の場合、なによりも人格であって、善良で、酒、賭博に耽らぬことをあげ、家庭の条件として、勤勉な家族で、田畑が多いことが希望されている。

タイ農民の婚姻が相互の愛情を基調としているということは、レン・サーオという求婚の風

21) 小山隆編『現代家族の研究』弘文堂、1966. 104頁。

22) Hanks, Lucien M.: "Thailand, Equality between the Sexes," in *Women in the New Asia*, ed. by Barbara E. Ward. UNESCO, 1963. p. 436.

習をみても頷くことができる。農村において、若い男女が相互に知り合う機会が多い。レン・サーオの求婚は娘の家でおこなわれ、夕方、水汲みをしたり、米を搗いているとき、また夕食後、糸紡ぎをしたり、ケナフの皮剥ぎ作業をしているところに、若者達が4、5人連れ立って訪れる。そして、娘が心にきめた人ができると、他の男性はその二人を残して、他のところに出かける。男子は意中の女友達ができると、そのことを両親に告げる。親族一同が集まり相談し、仲人をたてて、娘の親族を説得するために足をはこぶ。この習慣はコー・サーオといわれるが、安居期が終ると多くなる。他方、娘の方では、まず母親に告げ、父親その他近い親戚が集まり相手の家族などについて相談し、コー・サーオの日をきめる。その際にシン・ソードといい結納金のかけひきが行われる。その額は普通 300 パーツから 2,000 パーツまでの変差があるが、平均 1,000 パーツ位である。コー・サーオから結婚式の日までの期間は短かく、約半月ほどであり、吉日を選んで式が挙げられる。式は簡素であり、日本の場合と違い娘の家で行われる。当日は早朝、男の家で出初めの式があり、親戚・近隣の人々が集まり祝う。それが終わると、男は親戚・友人とともに娘の家に赴く。支度はきわめて簡単であり、身廻品を入れたスーツ・ケースと寝具類のみである。娘の家に到着するとシン・ソードの引き渡しがあり、式にうつる。式には祈禱師が招かれ、当人の魂を強化して、祝う。その後、集まった親類縁者が新郎・新婦の腕に糸を捲きつけて祝福し、いくらかの金を手にのせる。集まった金はシン・ソム・トップといい、新郎・新婦のものとなる。式後、新婦は衣類、寝具などを新郎の両親と近い親戚に贈り敬意を表わす。新郎は、日本と異なり、当分の間、妻の両親と共に生活する。世帯主調査によると、「婚姻後 2、3 年間は、夫は妻の両親とともに暮し、農事を助けるべきである」と答えた者 93 名、解答なし、調査不能が 5 名となっている。<sup>23)</sup>

婚姻成立の過程と婚姻後の居住様式の差異は女性の地位に大きな影響を与える。タイ農民の女性は結婚後も自己の両親と生活を共にするのであるから、生活環境の変化はほとんどない。これに対して日本の農家の女性は、結婚とともに実家を離れ、夫の両親とともに生活を始める。この場合、かの女は労働力として、また子を生む道具として迎えられ、また妻としてよりも、まず嫁として婚家に入るのであるから、舅・姑に仕えることが第一の条件である。さらに配偶者としての夫に従い、小姑の意をも気にしなければならない。しかし他方、結婚は相互の愛情によって生まれたものではないから、嫁は結婚しても、夫に対して心を打明けて接することは容易ではない。なにか不満があっても、その吐口を夫にもとめることは困難である。ところが、かって嫁として夫の親に忍従してきた姑は嫁に対して同じく耐え忍ぶことを要求する。そして嫁は、いくら、舅・姑に仕えてみても、「親はかけがえないが、嫁はいくらでもかえることができる」とか、「兄弟姉妹は手足のようなものだが、妻は衣裳のようなもので着がえることができる」といった目で見られるにいたっては、立つせがなく、血縁関係の強さの前に自己の孤立感を深めざるをえない。嫁は姑との間の欲求不満に悩む結果となる。他方、夫は親子

23) 拙稿、前掲書、24頁。(1 パーツ約18円)

関係の強さのために、親に対して妻をかばうことができないから、嫁と姑との間をうまく調整することもできない。女性は、このような嫁の時代をすぎて、主婦の時代にうつるが、このときになって女子の地位は安定してくる。それは農村における女性の労働力、すなわち家族生活への寄与によってもたらされる。しかしこの場合でも、やはり夫である家長の権威に従わねばならぬことには変りない。そして、生きながらえて隠居するや再び弱くなることはいうまでもなく、<sup>24)</sup>老いては子に従わねばならない。

これに対して、タイの農村においては、結婚後、新しい環境に順応し、その間に心理的緊張を感じるのは女性ではなく、男性の方である。夫は妻の両親と同居している間、奉仕に勤め、なにごとにも控え目な態度を示さなければならない。世帯主調査98例のうち78名は「婿はつねに妻の両親にたいして遠慮がちであり、意を用いねばならぬ」ことに同意し、6名は「そうかもしれない」と答え、否定した者は10名にすぎない。その他、解答なしと調査不能が4名ある。日々の農事の計画や作業内容の指揮はやはり妻の父親が行い、そして同居していない場合には、それは妻の口を通じて婿に伝えられることもしばしばである。婿は日常の仕事において、妻の姉妹の夫達と作業をともにする機会が多いが、その場合、姉婿が年長のゆえに現場監督の役割を果す。妻同志が姉妹の関係にある夫達の間柄はパム・クイーと呼ばれる。そしてパム・クイー同志は互に共同すべきではあるが、同じ家屋に住むと諍のもとになるので、別家屋に別れて住むべきだと考えられている。それでも仕事の量や、やり方について互に比べられるので気苦労なしではない。結婚後まもない間は、それがもとで妻の母親との間がうまくいかぬことも、少ないけれども稀にみられる。そうした場合、婿は実家に逃れ、そのまま離婚の状態に移ることもある。持ち帰るほどの財産もないし、子供があれば母親のもとに置いておくのが普通である。パム・クイー同志が諍を始めるとき、妻は自分の夫の側に立つといわれている。いづれにしろ、婿にとって環境の変化は心理的緊張を招来する。妻の父親は「婿となったからには、決して短気をおこさず、心を大きくして耐え忍ぶことが肝要だ」と言い聞かせる。<sup>25)</sup>婿は妻の家族や親族を辱しめぬように、そして妻を愛し、子を愛しすべての人に対して礼儀作法を心得ることが期待される。このような夫をもった妻は幸せであり、それは前世において積んだ功德の結果と解釈される。これに対して、女性は結婚後も今まで同様、父母や兄弟姉妹に囲まれて同じ環境に生活する。かの女は以前同様かれらから大事にされるし、互の愛情によって結婚した夫からも大事にされる。たとえ夫から罵られたとしても、かの女は自分の親族を背景にして言返すことができるだろう。したがってタイ農民の女性は、日本の嫁のように心理的な重圧を受けることは全くない。さらに、夫婦間の平等性、水田の母系相続の傾向、妻の親族による夫の監視がタイ農村の女性の地位を比較的高くする方向に作用している。

第一に夫婦関係についてみると、妻は女性として控え目であり、従順であることが期待され

24) 福武直『日本農村社会論』東京大学出版会、1964. 53～54頁。

25) Anujokhthamphan : *Photaw Son Lugkhui*. Khonkaen, 1957. pp.5～7. (アスヨータムパン『婿に対する妻の父の教え』コーンケーン、1957.)

るけれども、家の重要事は互の話し合いによって決められる。また妻の義務が説かれると同様に夫の義務も説かれる。結婚式に際して、祈祷師や年長者が節をつけて夫婦の道を教える。<sup>26)</sup>それによると、われわれ二人が結ばれたのは、互に愛し合っているからであるけれども、前世において共に功德を積んだことがあるからである。そうでなければ愛し合っているから結ばれることはなかったであろうといい、つぎのように夫婦の義務を教えている。第一に、妻は夫によく仕え、乱暴な言葉を使うべきではなく、たとえ不満なことがあったにせよ、口穢く罵ったりすべきではない。もしもそのようなことがあれば夫の親戚から嫌われるであろう。第二に、妻は夫に対して不貞をはたらくべきではない。夜出歩くようなことをすれば、村人の噂にのぼり、自分や夫の親戚の名を穢すことになるし、死後は地獄におちる。第三に、家事をよく心得、食事の時間には食事の用意をし、夜、寝る前には大事なものを片付け、火事のないように火を消しておきなさい。第四に、夫がもたらした財をよく管理すべきである。第五に、年長者を尊敬し、その教えをよく心得、夫の親戚を敬うべきである。客があればよくもてなし、人に物を分ち合って、決して利己的であってはならない。夫の義務については、第一に、妻を軽蔑してはならぬこと、第二に、妻を罵倒してはならぬこと、第三に、浮気をしてはならぬこと、第四に、妻を信じて財を管理せしめること、第五に、妻には装飾品を与え、恥しい思いをさせぬことが挙げられている。このような夫婦間の義務は、元来、仏陀の教えであったらしい。教団における男尊女卑の観念を説いた仏陀も、在家の男女にかんしては平等な関係にあるものと考えていた。

第二の財産相続についてみると、タイの農村は日本と全く異なっている。中部タイにおいては均分相続の形態をとるし、北部タイにおいては均分相続であるが、家屋は末娘が受け継ぐことが多いとされている。東北タイにおいては、他のいずれの地域よりも母系的傾向が強い。世帯主調査によると、98名中47名は「水田は男女とも平等に分けられる」と答えているが、44名は「男子よりも、女子により多く与えられる」と答え、他5名は解答なしと調査不能である。また開拓当時の10家族についてみると、その相続件数は今日まで110件であるが、そのうち水田の分け前にあずかった娘は43例あるのに対して分前にあずからなかった息子は42例あり、分前にあずかった息子は19例あるのに対して、分前にあずからなかった娘は6例あるにすぎない。実例を一つ示せば、現在No. 34には両親と末娘夫婦と子供が生活している。最年長の姉は1944年に、二番目の姉は1948年に、三番目の姉は1952年に結婚し、それぞれ、しばらく両親の家に住んでいたが、妹が結婚したときに親の家から分岐し、その傍に独立の家屋を構えた。最年長の姉は結婚して七年目に水田15ライを貰い、他に4ライの田を自分で買って生計を営んでいる。二番目の姉は結婚後五年して水田10.5ライを譲り受け、他に畑5.5ライを自分で買っている。三番目の姉は結婚後二年して水田14ライを譲り受けた。末娘もだいたい同じ大きさの水田を貰うけたが、末娘は両親の分も相続するので他の娘の分前より多くなっている。

26) Buncan Buacan : *Phua Son mia*, Khonkaen, pp. 15~18. (ブンチャン・ブアチャン『夫の妻に対する教え』コーンケン)

いくつかの事例を総括して一般的傾向をみると、<sup>27)</sup> つぎのようである。第一に、娘の場合はほとんどが水田の分前にあずかっている。ただし結婚後、遠く離れるときは、その分前は少なく、部落内にとどまる者の半分である。第二に、部落内にとどまった娘についてみると、親と同居した期間の長いものほど分前も多く、このことは末娘の場合にひろくみいだされる。他の娘相互の間の差異は大きくないが、その各々の相続分は末娘のものよりも少ない。第三に、耕地が少ない場合は、姉が自己の分割分を妹達に譲ることもある。第四に、息子の場合は特殊な事情がないかぎり、実際問題として水田の譲り渡しはない。ただし、その代り水牛や牛を一、二頭貰い受けたり、わずかばかりの金を与えられたりする。第五に、水田の相続・分割の時期にかんしては、親が実際に働けなくなったとき、あるいは結婚後いく年かして、夫の性格が信じられるようになったときなどまちまちである。

第三の婿に対する妻の親戚の監視は、婿が妻の家から別れて、独立の道を歩みはじめても続く。夫婦は長年生活を共にするうちに、相互の信頼を深め、また周囲の人々からの信用を得る。しかし夫の行動はたえず妻の親族によって統制されているので、夫が勝手に水田その他の財を処分したり、妻を疎かにしたり、家族の幸福を破壊するような行動をとることは防がれる。祖先の霊は夫の行動や親族内の秩序を監視し、調和を破る者にたいして祟ると信じられている。今日、祖先崇拜の観念は次第に弱まりつつあり、30才前後の人々の間では非常に漠然とした意識しかない。けれども、少し年をとった人々の間にはまだ記憶されていて、いくつかの事例を挙げることができる。ここに祖先崇拜というのは土着信仰的なピー・スアである。ピーとは霊、スアとは血統を意味する言葉である。それは、名もわからぬ非常に遠い祖先ではなく、まだ人々の記憶にのこり、その名や生前の生活が憶えられているような近い祖先の霊である。普通、子供や女性の病気を契機として、祟として意識されるが、霊の祟は母系親族にのみもたらされる。また霊に対して許しを乞うことのできるのも母系親族の範囲にかぎられる。つぎの事例は夫の身勝手な行動に対する祟である。45年ほど前、サングの弟フアッドが子供のとき、風邪のため祈祷師に祈ってもらったり、薬を飲ませたりしたが容易になおる様子になかった。祈祷師の占によると、その子供の母方の祖母の弟の霊が祟っているのだということであった。そして、その原因は、病人の母親バップの夫が「あまりにも身勝手で、強情で、他人の忠告に耳を傾けない」からで、そのために祖先の霊の祟を受けたのだという。そこで病人の母親バップの母の兄弟4人が全員集まり、祖霊ピー・スアに許しを乞うた。そして子供の病気はなおった。儀式には勝手な行動をした、病人の母親の夫、およびその妻の妹の夫も同席した。20年前、同じくフアッドの弟アーンがひどい病気にかかったとき、母親バップの夫はすでに死亡していたにもかかわらず、生前の身勝手な行為に原因が求められた。このように男性は結婚して年月がたち、独立の道を歩んでも、かれが妻の親族の近くに住むかぎり、その統制下におかれ、妻に対して身勝手な行為をしたり、不当な取扱いをしたりすることはできない。

27) 拙稿、前掲書、34頁。(1ライ約1.6反)

#### 4 経済的役割

日本の農村においてのみならず、タイの農村においても、主婦は、朝は他の家族員より早く起き、夜はおそく床につく。タイ農民の労働の速度はゆるやかであるけれども、いずれの農村においても、女性は男性と同じように農作業を分担するから、女性の労働力を無視して農業経営はなりたたない。それぞれの活動状況はつぎのようである。

日本の農家の場合、<sup>28)</sup>経営主との対比において考えられる女性の農業活動の割合は、「主人と同じ程度」ないし「主人よりすこし少ない」と答えたものが一番多い。年令別にその割合を示すと、未婚の女性は54%、既婚女性のうち20才代は85%、30才代で62%、40才代になると49%となり、嫁の時代が一番働かねばならないことがわかる。労働日数の点からながめると、第一例では、主人が212.1日に対して、妻93.1日、嫁184.7日、第二例では、主人114.0日に対して妻170.8日、第三例では主人183.1日に対して、妻190.6日、母98.3日となる。また農事作業に投入される全労働力のうち女性が占める割合は、水稻の場合35.0%、大小麦の場合38.5%を示す。以下、割合の多い作業から順次あげると、麦の草とり80%、家畜飼育68%、しばき60%、麦のつち入れ58%、薪とり50%、はたおり46%、そめもの46%、堆肥つみ40%、なわな22%、果樹袋はり15%、ぞうりづくり10%、むしろおり8%とその内容は様々である。タイの農家において<sup>29)</sup>、はたおり、糸紡ぎ、養蚕、そめもの、マット編みは女性の仕事である。農作業についてみると、水牛による耕作、田ならし、田植、収穫、運搬は男女ともにこれを行う。畦道作り、溝掘りのような力仕事、稲積みや夜間の田まわりのごとき危険な仕事は男性の役割である。それに対して脱穀や籾摺りは普通女性の仕事であるが、ときには男性もする。草とり、水牛の放牧は少年少女の主な作業であり、ときどき大人が代ることもある。魚捕りは男性の仕事であるが、網ですくう作業は女性の役割である。

農村の女性は、男性と同じように農作業をした上、家事・育児の仕事を受持たねばならないから、より多く働かねばならない。しかしタイ農民と日本の農家を比べると、日本の女性の方が過重労働の傾向にあるといえる。第一の理由として、日本の農村においては、家事・育児の役割・分担が厳然としていて、男性がこれらの仕事に手を出すことはまず稀である。「野良から帰ると、お父さんの仕事は炉端できせるをくわえて夕飯のさいそくをすること」になり、夕方は婦人の方がよほどいそがしくたちまわらなければ、家族の夕食を準備することができない。したがって「乳のみ児をもつ母親で仕事のひどい家では朝も男といっしょに仕事にかからないと小言をいわれる。そんな農家では、帰日も勿論一緒だからおむつを洗うときがない。夕食後みんながねしずまってから洗濯の時間をとるから、すい眠時間がすくなくなり、疲れが蓄積されて体重がへり、病気にかかる。」<sup>30)</sup>日本に比べてタイの農家では、家事・育児の分担に融

28) 熊谷元一『村の婦人生活』新評論社、1954。23～29、59頁。

29) Kaufman, Howard Keva: *Bangkhuad, A Community Study in Thailand*, Locust Valley, N. Y., 1960. pp. 222～224.

30) 熊谷、前掲書、21～22頁。

通性がある。食事の準備をするのはもちろん主婦の仕事である。しかし、ときには、小さな娘や、また男達も調理する。家屋や庭の掃除も主婦の仕事とみなされるが、少年・少女や男達も時には掃除する。洗濯は、主婦と少年・少女が行うのが普通であるけれども、ときには男性も洗濯する。必要に応じて、男性がこのような仕事に手を出しても、かれの権威は少しも傷つけられない。また食事の準備をする場合、女性は一足さきに帰るし、男性はその場にとどまって仕事を続けるなり、一緒に帰って、明日の食膳にのぼる魚を捕りに出かける。夕方おそく、一緒に帰らねばならぬ場合は、娘かその他誰かが食事の用意をするであろう。第二に、タイの農村においては農事にしても家事・育児にしても簡単であるので、これらにそそぐ全労働量は日本に比べて少ない。ケナフの草とりは手間に応じて行うが、なければそのまま放置しておくし、水田の草とりは昔から行わない。家屋は板敷きで畳はなく、調理道具も少ない。山刀一本、鍋一つ、摺鉢一つあれば十分である。乳のみ児にはおむつをしても、その後4、5才までは裸同様の暮しである。男女ともに衣類は簡単で、極端に言えば腰巻き一枚とシャツ一枚の生活である。第三の理由としてあげられることは、日本の農家においては女性は労働力として婚家に受入れられるから、否応なしに働かねばならない。「家中が今度嫁をもらったら手間がふえて楽ができる。そこにはうんと働かしてやれという期待があり、姑は姑で若いときにはうんと働いたんだから、今度は代ってもらおう」という態度に出る<sup>31)</sup>。農村においては、より多く労働するということが嫁の条件となる。そして嫁入りした後は、たえず夫の親族や近所の人々の監視下にあるから、過重労働となる。農繁期など女性は全く忙しく、「五月田植は泣く児がほしや、畦に腰かけ乳のましょ」「農繁期婦人五百匁田へそそぎ」などとうたわれた。これに対して、タイの農村においては、婿が労働力として考えられることがあっても、女性が労働力とみなされる可能性はない。かの女はいつまでも、両親と親族、家屋と田畑とともに存在する。

以上のごとく、日本の農家の女性も、タイ農民の女性も生計をたてる職業において、男性と同じほど重要な役割を果たしている、タイの場合、女性の経済的役割の重要性がその地位をよりよくする方向に作用している。それにひきかえ、タイ女性よりもよく働く日本農家の女性は、男性と同じ様に働いても、その地位を高くする要因とはならず、むしろ、低さを示すものと考えられる。日本の農村においては家長が経営権を握っており、女性は嫁して、妻として、家長の命ずるままに労働力を提供したのである。嫁は「乳役兼用無角牛」といわれるように、女性は単に労働力であるにとどまった。「そして、その労働の結果えられた所得は、すべて、家長の財布の中に入った。成員個々の労働の寄与は、家族一体の労働では計算しがたいが、家産としての耕地で家業としておこなわれる農業からの所得は、はじめから個人の所得を問題にするような性質のものではなかった。全農業所得を一手に握る家長は、このために、消費生活においても全権をもった。細かい日常の消費支出については、家長の妻である主婦が、家長から分ちあたえられた小さな財布をもって処理したが、非日常的な支出は、家長の財布から、その承認

31) 丸岡秀子『女の一生』岩波書店、1954. 76頁。

をえてひき出さなければならなかった。家族員たちの小遣も、必要に応じて、家長にたのんで出してもらったのである。<sup>32)</sup> タイの農村においては、表面的な経営主は家の長たる父親であり、夫である。米やケナフの販売、家屋や水田の売買、家畜の商において直接表に立って交渉する。しかし現実には妻もまた夫と同じように経営に参加している。たとえば、水田や家畜の売買、家屋の建築、新しい品種の植付け、寺院その他宗教行事にともなう喜捨などについての世帯主調査によると、「必ず配偶者と相談する」と答えた者は98名中86名を占め、「相談しない」と答えた者は4名にすぎない。また同じ調査票によると、52軒の家族では男性が全所得の大部分を管理しているが、34軒の家族では女性が管理し、4軒の家族では夫婦が共同で管理している。さらに、家族員の収入はだいたい家計を支えるために寄与されるがごぎ編み、野菜売り、菓子売りなどから得た収入は女性が所持している場合が多い。したがってタイ農村の女性は、日本の女性よりも、はるかに大きい自由を享受しているといえる。

## 5 お わ り に

以上、男女の関係について、観念形態、制度的側面、経済的役割の側面の三つに分けて、日本とタイの農村における女性の地位を比較してきた。全体としてみると、日本の農村の女性はタイ農民の女性よりも、男性との関係において、その地位が低く、反対にタイ農民の女はより優遇されており、より大きな自由を享受しているので、タイの農村における女性の地位は、日本の農村の女性よりも相対的に高いといえよう。

日本の場合、観念形態は女性の地位を低くする積極的な要因を含んでいる。日本の伝統的な社会体系の特質は身分的階層制にあり、下位者の上位者に対する絶対服従の原理にもとづいていた。日本の儒教道徳は恩の無限性を強調して、それに対する報恩の義務としての忠・孝の徳を人々に要求し、それとともに男尊女卑の観念を説いて、女性の地位を、男性本位の身分的秩序の中に統合した。第二に、この儒教的な観念形態は家族・親族組織を直接に規定するものであったから、制度的側面もまた女性の地位を低くする積極的な要因として作用した。日本農村の伝統的な家族は家長権の強い、長子単独相続をとともなう直系家族であって、それは「家」の意識によって支えられていた。そして家族の成員は「家」の全体性の前に自己を犠牲にすることさえ要求された。そのような家族において、女性は結婚前は父親に、嫁いでは舅・姑に、老いては子に従わねばならなかった。しかも父方居住制のために、女性は婚姻後、夫の家に入ったから、夫の親族からの圧力が強く、心理的な苦しみ悩まねばならなかった。そして、結婚は家と家との結合であり、親子関係が夫婦関係に優先したから、その悩みの解消の糸口を夫に期待することは不可能であって、嫁はいつも悪い立場に立たされた。第三に、そのような状況のもとで、女性は男性と同じように農作業に従事したから、過重労働になりがちであった。しかも女性はつねに家長の指揮下において、その命令に服したのみであって、経営権に参加す

32) 福武，前掲書，50頁。



ることはなく、単なる労働力の提供者にすぎなかった。したがって、女性の経済的活動は、その地位を少しでもよくする要因とはならず、かえって地位の低さを示すにとどまった。

タイの農村においては、第一に、仏教思想に男尊女卑の観念が存在するけれども、それは単に宗教的領域にとどまるものであり、また家族・親族組織とは直接関係のないものであった。したがって、観念形態の側面には女性の地位を低くする積極的な要因はない。タイの伝統的な社会体系は「功德」と「罪」の原理にもとづく社会的階梯組織であり、日本の場合と違って、下位者の義務よりも上位者の慈愛を強調する身分非固定性を特色とする。そしてその体系内における女性の地位は、日本の場合のように明確ではない。第二の制度的側面は女性の地位をより高くする方向に作用している。タイ農村の家族は男女両性の相互の愛情をもととしてきづかれ、夫婦関係は日本の農家に比べると、はるかに平等的である。そして家長の権威も弱い。いわゆる「家」の観念もなければ、系譜性の観念も稀薄である。したがって、家族の成員は日本の場合よりも自由な立場にある。もっとも、血縁的な結合の原理が認められないわけではないが、親子関係の夫婦関係に優先する度合は、日本の農家に比して非常に低い。両者はほとんど対等である。さらに母方居住制のために、女性は一生、自己の両親や親族の保護下にあり、また夫からも大事にされる。環境の変化にともなって心理的緊張を感じ、耐え忍ばねばならないのは婿の側である。婿はつねに妻の親族の監視下にあるから、妻に対して不当な取扱いをすることは許されない。のみならず、女性は事実上水田の分前にあずかる特権をもっているから、婿はそのことによって妻の両親からの統制を受けることになる。第三に女性は男性と同じように農業に従事するほか、家事・育児の分担を受持つ。しかし日本農村の女性のように過重労働に苦しむことはない。婿が労働力として迎えられることはあっても、女性がそのような考えられることはない。そして家長権の弱いタイ農民の家族においては、女性もまた男性と同じように経営に参加している。したがって、女の経済的活動はその地位をよりよくする方向に働いている。以上のように、タイ農民の女性の地位は、男性との関係において、日本の農村の女性よりも高い。もっとも、このように云ったとしても、それは主に家族や親族の内部においてであり、村の集会などに女性が参加するということはない。タイにおいても外に立つのはやはり男性である。またタイ農民の女性の地位は高いといっても、それは絶対的なものではなく、日本の農村の女性と比較してのみいえることである。仏教的な観念形態には、女性の地位が男性よりも高くない要因が認められる。